哲 学 研 究

“自我”与“他者”:儒家关系伦理的多重图像

王 中 江

(北京大学 哲学系, 北京 100871)

摘　要: 将儒家伦理化约为差序格局,认为儒家伦理不能适应陌生人社会,这种判断只是关注了儒家的血缘亲情伦理和礼的差别性待遇,而没有认识到儒家伦理的多重维度。事实上,儒家在人与人之间、在自我与他者之间还建立了普遍性的关系伦理、交往价值理性和相与之道,这种伦理不仅对中国古代社会中人与人之间的交往有效,而且对中国现代陌生社会和陌生人处理自我与他者的关系也是有效的。通过儒家关系伦理和相与之道的多重图像就可以证明这一点。

关键词: 自我;他者;儒家;关系伦理;多重图像

中图分类号:B 222　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2022)01-0022-10

认识历史深厚、谱系广大的儒家学说,需要我们采取非线性和复杂性思维,需要我们在认知它的一个维度时,不能忘记它的其他维度;在看到它的一种叙事和论说时,不能忽略它的另外叙事和论说。一种对儒家的归结说,儒家建立的人伦秩序整体上是一种差序格局①,引申这一看法对儒家伦理学提出的一个质疑说,它无法适应现代陌生人的社会②。对此我们能够给予的回答是,这类看法是只识别了儒家的部分特性,而遮蔽了它的其他特性;它受限于儒家伦理学中的部分东西,而没有关注它的更多维度。儒家有特殊的血缘亲情伦理观,也主张“礼”的差异性安排和秩序,这是事实;但儒家也强调人性平等,强调人的意志自由和人格自我发展;儒家还有广泛的人与人之间的普遍关系伦理观等,这也是事实③。

儒家的普遍伦理是相与之道,是交往之道,它建立在天人关系、人物关系和人与人等一般的关系世界中。儒家为此建立的伦理话语和学说,能够面对除了亲人、友人和熟人之外的一切陌生人,能够广泛适用人与人、自我与他者的各种关系④。儒家的关系伦理是复数,而不是单数。孔子对同一伦理概念在不同语境下的不同论说,孔子的弟子对孔子提出的同一论题的不同回答,在在都证明了儒家伦理的多义性和多重性。这就意味着探讨儒家的伦理,不能让它的血缘亲情伦理和差异性“礼”的伦理遮蔽住它的平等待人(一视同仁)的人与人之间的普遍关系伦理。

一、两个语境、文本与相与之道的表达

儒家伦理学可以概括为关系伦理(相与之道)。它的一种论说方式是将人与人之间的关系具体化

收稿日期:2021-10-08

作者简介:王中江,男,河南汝州人,北京大学哲学系教授。

① 参阅费孝通:《乡土中国》,北京:生活·读书·新知三联书店1985 年版,第 21—53、6—7 页。

② 参阅赵汀阳:《身与身外:儒家的一个未决问题》,《中国人民大学学报》2007 年第 1 期,第 15—21 页。另参阅柯小刚:《礼与陌异性——回应赵汀阳论儒家无能于面对陌生人问题的批评意见》,《云南大学学报(社会科学版)》2011 年第 1 期,第 54—59 页。

③ 伦理主要是人类相互关系的产物,又是规范人类言行的道德准则和尺度。有关关系伦理学,参阅王中江:《关系世界、相互性和伦理的实态》,《武汉大学学报(哲学社会科学版)》2020 年第 3 期,第 71—86 页。

④ 我在广义上使用“自我”(Self) 与“他者”(the other)这一对概念。马丁·布伯用的“我”与“你”,是人与人普遍关系的人称指代。参阅马丁·布伯:《我与你》,陈维纲译,北京:商务印书馆 2015 年版。

为父子、夫妇、兄弟、君臣、朋友等五种特殊关系,并以“有亲”“有义”“有别”“有序”和“有信”(《孟子·滕文公上》)来加以规范。这五种关系的前三种属于家庭中的血缘和亲情关系,后两种则属于政治领域中的上下关系和社会中的熟人关系。在古代社会中,人们活动的空间和范围小,流动性相对低,交往也少。大多数时候,人们都生活在各自的亲情、村情、乡情及朋友和熟人的圈子内,儒家的具象化伦理同古代社会人们的这种生活方式具有关联性。但儒家一开始就没有将伦理的空间单一设置在人群的小圈子内或者熟人关系中,它的伦理学还有另一种叙说方式,它是在人与人、我与他等自我与他者的普遍关系中建立伦理价值和规范,它同儒家的四海一家和天下大同的共同体信念相呼应。

有两个过去我们关注不够的语境和文本很适合作为讨论这一论题的切入点。其中一个文本被保存在《韩诗外传》卷九中:

> 子路曰:“人善我,我亦善人;人不善我,我亦不善之。”子贡曰:“人善我,我亦善之;人不善我,我则引之进退而已耳。”颜子曰:“人善我,我亦善之;人不善我,我亦善之。”三子所持各异,问于夫子。夫子曰:“由之言,蛮貊之言也;赐之言,朋友之言也;回之言,亲属之言也。’《诗》曰:‘人之无良,我以为兄。’”①

这是孔子同子路、子贡和颜回这三位弟子问答的一个故事。

孔门其他场景下的问答故事,大都是孔子提出问题,然后让他的三位弟子分别回答。《韩诗外传》卷九记载的这一故事没有具体的场景。依据其他文献记载的类似故事可以推测,一次孔子和他的这三位弟子在一个地方相聚,孔子向这三位弟子提出了一个“我如何对待他人”的问题,让弟子分别回答。喜欢争先恐后的子路抢先回答说:“人善我,我亦善人;人不善我,我亦不善之。”然后子贡回答说:“人善我,我亦善之;人不善我,我则引之进退而已耳。”最后是颜子的回答:“人善我,我亦善之;人不善我,我亦善之。”三位弟子对孔子提出的同一问题的回答差别很大。孔子听了他的三位弟子的回答后,可能没有马上说话。由于他们所持意见不同(“三子所持各异”),他们就求证于孔子(“问于夫子”),看他如何看待他们的不同回答。于是孔子说出了自己的评价:“由之言,蛮貊之言也;赐之言,朋友之言也;回之言,亲属之言也。”很明显,孔子将他们的回答划分为高低不同的三个等级——从亲属关系到朋友关系再到陌生人关系(非文明社会的)。直观上看,我们就能判断出它们为什么等级不同。这一语境和文本中的伦理故事我们称为“故事 A”。

孔门伦理语境和文本中的第二个故事是,孔子询问他的三位弟子做一个明智的人是怎样的(“智者若何”),做一个爱人的人是怎样的(“仁者若何”):

> 子路入,子曰:“由!知者若何?仁者若何?”子路对曰:“知者使人知己,仁者使人爱己。”子曰:“可谓士矣。”子贡入,子曰:“赐!知者若何?仁者若何?”子贡对曰:“知者知人,仁者爱人。”子曰:“可谓士君子矣。”颜渊入,子曰:“回!知者若何?仁者若何?”颜渊对曰:“知者自知,仁者自爱。”子曰:“可谓明君子矣。”(《荀子·子道》)②

相比上一个故事,这一故事好像是在一个屋子里孔子对他的三位弟子进行了一场面试,让他们先后进去回答(子路先,次子贡,最后颜回);孔子提出了两个问题——“智者若何,仁者若何”;他的弟子回答后孔子直接评论;三位弟子的回答同样是三个答案,孔子对三位弟子的回答的评价也是三个等级,从低到高依次是“士”“士君子”和“明君子”。但孔子没有解释三者的不同,他一般也不用这种方式区分不同的人格。士、君子、贤、圣等(还有成人、大人、儒者)是孔门期望的人格形象,按照《荀子·哀公》篇的记载,孔子这里所说的“士”“士君子”和“明君子”,大体上可以对应于他的“士”“君子”和“贤人”形象。这一故事和文本中的伦理语境我们称“故事 B”。

---

① 韩婴撰,朱英华整理:《韩诗外传》卷九,上海:上海书店出版社 2012 年版,第 102 页。

② 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,北京:中华书局 1988 年版,第 533 页。《孔子家语·三恕》也记载了这一故事,文字略有差异。比较起来,《荀子》中的记载更完整。

孔门语境和文本中的这两个伦理故事向我们呈现出什么样的问题和意义维度呢? 第一,孔子提出的不同问题及弟子们的回答,整体上都是围绕着“自我”与“他者”的相互关系展开的。从故事 A 来说,孔子提出的大概是一个我应该如何对待他人、他者的一般性问题。在故事 B 中,孔子不是一般就人应该如何做而是就做一位仁者和智者具体应该怎样提出问题,但孔子的三位弟子的回答,仍然是从自我与他者的关系来立论。颜回的回答虽说是从如何对待自己而言,但就像理解儒家的“为己之学”那样,它也不是一个撇开“他者”的孤立的“自我”概念。

第二,对于孔子三位弟子表达的自我与他者关系的相与之道,对于孔子作出的不同评价,我们要立体地去看。不限于这两个故事,孔子和他这三位弟子在其他场景之下的问答和评论与此类似(总是子路抢先回答,然后子贡,最后颜回;他们的答案也总是三个;孔子评判的结果,又总是颜回占优,子贡和子路等而下之);孔子及其门生在不同时地的言论往往侧重点不同,如孔子对仁、义、礼、智、信、孝、忠、敬等概念的界定就是如此,有时他的立论甚至相反(如“言必信”与“言不必信”)。孔门在不同语境下的不同伦理表达,为它带来了语义的丰富性和多样性,我们的考察也需要整体的眼光。

第三,在孔门的整体语境中,故事 A 和 B 所表达的自我与他者的相与之道,都具有一般的意义。孔子的评价是相对的,它们彼此不是简单的优劣、高下的等级,更不是非此即彼的排他关系。将它们置于不同时期和不同的伦理传统中,也称得上是三种不同的相互之道和类型。伦理价值有底线和上线的权重,也有常态和非常态之别。待人如己、爱人如己和为了他者牺牲自我的利他主义,属于上线和非常态伦理价值;不伤害他者,与人为善,按基本的道德规范去行动,可谓是底线伦理和常态伦理。建立良好的个人生活和社会生活,首先需要的是底线伦理和常态伦理,其次才是上线和非常态伦理。如果颠倒过来,那就会陷入乌托邦主义。孔门的相与之道和交往伦理,整体上是底线伦理和上线伦理的统一体,虽然它有很强的理想性,以至于也被说成是乌托邦主义。

下面我们就将故事 A 和 B 所呈现的“自我”与“他者”的交往之道放在孔门伦理学说的整体中来探讨,看它能不能被化约为差序格局,看它是否只能适应熟人之间的交往而不能适应陌生人的交往,看它是不是一个普遍性的伦理。

二、“我”与“他”:人应该如何相互对待

孔门伦理故事 A 呈现的自我与他者的相与之道是多重性的,它包含着四种不同的模式:一是互惠模式,二是惩罚模式,三是宽容模式,四是至善模式。用传统的术语表述就是“以德报德”“以怨报怨”“以直报怨”和“以德报怨”。“互惠模式”或以德报德不同程度地存在于不同的伦理学传统中(在当今又被发展),它的通俗表达是人家对我好,我也对人家好。故事 A 中,孔子三位弟子一致回答的“人善我,我亦善之”,可简称为“以善报善论”,这就是互惠模式。它的意思很清楚,别人善待我,我也要善待别人。或者说,别人施与我善的东西,我也要用善的东西回报别人,这是伦理上的应该和公正。对于别人的善待,自己不加回报,甚至报之以不善,那就不仅是伦理上的缺乏,而且也是伦理上的恶。

互惠的达成建立在双方相互的善良意志和行为中。在这种互惠模式中,“善”的施与者是“他人”,善的接受者和回报者则是“我”。别人是不是先善待我,那是别人的意志、选择和行为,但我是不是后以善回报则是由我决定的。从道德理性来说,善的施与者一般对我有一个预期,而回报者的我也会给予回报。而我如果确实以善回报了,他者与我的互惠伦理价值就实现了。如果善的施与者是我,接受者和回报者是他人,情况同样。这是“若想要别人如何,那自己就‘必须’先如何”的一个推断。孟子也有一个表达:“爱人者,人恒爱之;敬人者,人恒敬之。”(《孟子·离娄下》)这是一种更直接的“如果我如何,那么别人就会如何”的推论。儒家以修己、自律为先,更多的是先要求自己要善待别人,然后再期待得到别人的回报。即使我的期望落空,我也不要轻易指责别人,而是再回来反省自己是否真正做到了善待别人,如果得到了确认,就可知道如何应对。孟子的互惠论就与此紧密结合在一起。

孔子三位弟子的“以善报善”只是孔门伦理互惠论的一种表达①,我们很容易联想到孔子的“以德报德”和《礼记》中的“礼尚往来”这两种互惠表达。孔子的“以德报德论”很著名,它是用“德”在彼此之间的施与表达的互惠模式。孔门“礼尚往来”的完整表述是《礼记 · 曲礼上》的两句话:“往而不来,非礼也;来而不往,亦非礼也”。这是用具体的“礼”的施与关系表达的互惠性关系。《礼记 · 曲礼上》将伦理价值划分为两个等级:“太上贵德,其次务施报”。按照这一划分,最高的是“贵德”,其次是“务施报”。相对于“务施报”,“贵德”表示的是只施与而不求回报(它同道家说的“上德不德”有点类似)的伦理价值。它比“务施报”的伦理价值高,但它不能取代“务施报”。“礼尚往来”是《礼记 · 曲礼上》对“施报”的具体界定。广义的施报论还包括惩罚论或报复论。“礼尚往来”的施报论,则是狭义的。“以善报善”“以德报德”和“礼尚往来”的表达不同,但整体上都属于互惠模式,这是儒家相与之道的一个重要论域。

互惠模式是孔子三位弟子的共同模式,也是孔子赞成的模式。故事 A 中孔子对三位弟子评价的悬殊,是在孔子三位弟子分别表达的另外三个相互之道上,它们是三种不同的相互之道——即惩罚模式、宽容模式和至善模式。被孔子批评为“蛮貊之言”的子路的说法(“人不善我,我亦不善人”),可以叫作“以不善报不善说”,用隐喻表述是“以眼还眼”“以牙还牙”。这是惩罚模式或报复模式,是以其人之道还治其人之身,是我对他者施与的不善,义无反顾地还报以不善,它的强化形式就是有仇必报。对不善施与不善的还报,这实际上是对不善者施加的惩罚,是让加害者为他的加害行为承担责任并付出代价。这是维护伦理规范和修复社会秩序的有效方式之一,在伦理上是正当的。凭什么让加害者有权利(更别说是一味地)施害于其他人?惩罚不限于伦理上,按照阿克塞尔罗德的讨论,理性的人为了自己的利益,采取“一报还一报”是占优的。法律的主要机制也是惩罚,只不过它不是伦理上的软性惩罚,而是硬性惩罚,是以刑法让加害者付出人身失去自由的代价,以民法让受害者得到补偿。

子路主张以不善对不善(爱憎分明、恩怨分明),这是一般意义上的伦理惩罚论。孔子批评子路,说明孔子在这里否定了伦理上的惩罚论。“蛮貊”也作“蛮貉”或“蛮貊”,是古代中国对南方和北方部族的称呼,是未开化或野蛮社会的隐喻。惩罚论不限于未开化的社会,它也是开化社会或文明社会的一种伦理。孔子严厉批评子路的惩罚模式,一则因为子贡和颜渊的回答更动人;二则因为他主张“以直报怨”。但实际上孔子又没有完全排斥惩罚模式,《论语 · 里仁》的两个记载都表明了这一点:“子曰:唯仁者能好人,能恶人”;“子曰:我未见好仁者,恶不仁者。好仁者,无以尚之;恶不仁者,其为仁矣,不使不仁者加乎其身。”对孔子来说,一位仁者又是会“厌恶人”的人。仁者为什么要厌恶人,孔子给出的理由是他“不仁”。对于这样的人仁者应该厌恶,而且这还是他为仁的一个方式。厌恶不仁的人实际上就是对他的惩罚。这肯定不是以德报怨,也很难说是以直报怨。彼处孔子指责子路的惩罚模式,此处他又主张惩罚,两者是不协调的。

上述作为互惠模式和惩罚模式的施报论(“以德报德”和“以怨报怨”),在古典文本中就出现了。《尚书 · 汤诰》最早将它看成是上天的正义(“天道福善祸淫,降灾于夏,以彰厥罪”),以此论证商取代夏的正当性。《诗》中多处表现了报答的思想,如《抑》说“无言不雠,无德不报”。《木瓜》用“投我以木瓜,报之以琼琚”等诗句表达了报答的情怀。孔门的施报论是这种思想的发展。《荀子 · 宥坐》、《孔子家语 · 在厄》、《韩诗外传》卷七和《说苑 · 杂言》等这四个文献,都记载有孔子的这两句话——“为善者,天报之以福;为不善者,天报之以祸”;《中庸》记载孔子以舜为例,推出福善受报的必然论立场:“故大德,必得其位,必得其禄,必得其名,必得其寿……故大德者必受命”;《易传 · 文言传》也相信施报的必然性:“积善之家,必有余庆,积不善之家,必有余殃”。这都属于孔门的施报论(“福善祸淫论”),它同故事 A 的施报论一致,是哲学上的因果论在伦理世界的表现,它的扩大版是佛教的复杂的“因果报应论”。

对他人施加给自己的不善不去报复,子贡的这种主张是宽容模式,大体上属于孔子说的“以直报怨

① 《管子 · 霸形》有“善人者,人亦善之”的表达。黎翔凤:《管子校注》,北京:中华书局 2004 年版,第 459 页。

论”。识别子贡的这一模式需要将子贡所说(“引之进退而已耳”)和孔子所作的评价(“赐之言,朋友之言也”)以及孔子的“以直报怨”结合起来看。对于一位不知名者提出“以德报怨,何如”,孔子给出的答案是:“何以报德? 以直报怨,以德报德”。这一记载可能不完整。按照孔子的回答,他应该是自设了两个问题——“何以报德? 何以报怨?”(《论语·宪问》)对孔子来说,“以直报怨”的施与模式,在伦理价值上要高于“以怨报怨”的惩罚模式,而低于“以德报怨”的善良模式,这是介于两者之间的折中方式,类似于子贡的“引之进退”①。举一个例子,在父子关系中,父慈子孝属于以德报德论。但如果子不孝,父亲也许可以报怨,但如果父不慈,子就不好报怨。对于父亲的过错,在孔子那里既是“(如对舜的孝的赞美)”,也是“以直报怨”,孔子用“微谏”表达。

孔子说的“朋友之言”肯定是友好之言和善意之言。但什么样的言论才属于友好之言就需要分析。孔子的交友之道有“友直、友谅、友多闻”(《论语·季氏》)三个尺度,也有“忠告而善道之,不可则止,毋自辱焉”(《论语·颜渊》)的劝告原则。比较这两处的标准,进退是一种同不善待我的人交朋友,这种做法有“忠告”和“适可而止”的内涵。“进退”一词有政治生活上的出仕、退隐或任免的意思,有人的行为举止(同人交往中的表现)合乎礼仪方面的意思,也有斟酌和权衡情况而行动的意思。子贡的“引之进退”,可解释为合乎“礼”和谨慎从事,运用起来也要掌握好分寸。对于不善待或加害自己的人产生不满、愤怒和惩罚,很合乎人的一般心理和价值观。反之,我有很强的自制力,不加惩罚,加以忍受和承受,敬而远之,这是宽容;不仅如此,我更友好地劝告他者(引之进退),希望他改变自己,“化敌为友”,这需要更高一级的伦理价值观,这更是宽容,甚至有一定的以德报怨的内涵了。

朋友之情作为可贵的美德,它超出了一般的熟人关系,是更亲切的人际关系,建立这种关系不容易。朋友被说成是另一个自己,是气味相投的人,但就像自己还会抱怨自己那样,要将两个不同的个体非常友好地融合到一起,既需要人们的志同道合,又需要人们学会彼此尊重,包含差异,达到真正的知己、知心。孔门有不少地方谈论朋友之道,关注人们发展友情,排除同“便辟”“善柔”和“便佞”(《论语·季氏》)这几种人交朋友,还说“无友不如己者”(《论语·学而》),选择与自己没有前嫌的人交朋友不容易,何况其他。孔子将子贡对加害者采取引之进退的方式看成是朋友之言是其中之一。这是在不计前嫌的特殊情况下的朋友之道,它首先是宽容,其次又加以帮助,它高于一般的交友标准。宽容是人类的美德,若非心胸宽广、超然达观,很难做到。因此,它比惩罚模式的社会化程度低。

颜渊主张善待不善待自己的人(“人不善我,我亦善之”),这是“以德报怨”的善良模式,比子贡的宽容模式还要高,是理想化程度最高的模式,这也是为什么孔子将它评价为“亲属之言”。亲情是人类最自然的情感,它主要表现在家庭中。孔门肯定这种伦理价值,进而期望政治领域中的君民关系变成父子关系,期望四海之内皆兄弟,期望天下一家。孔子赞美颜渊的立场,说明孔子还有“以德报怨”的立场,而不是只主张“以直报怨”。“以德报怨”的立场不限于孔门,与他们同一时期老子也明确主张“报怨以德”(《老子》第 63 章),他的具体表述是“善者吾善之,不善者吾亦善之”(《老子》第 49 章),说这是道德上的善(“德善”)。很明显,第一句的“善者吾善之”,是上述孔子三位弟子都主张的互惠模式;第二句的“不善者吾亦善之”是颜渊的主张。对不善待自己的人不加怨恨和惩罚,而是承受、宽容,甚至更善待之,当然也会更难。在亲人、朋友之间不容易做到,在陌生人之间可想而知。但它作为人类伦理价值之一有它适用的地方。孔门和老子是东周时期这种伦理价值的期望者。舜被儒家看成是履行这种伦理价值的典范。他很不幸,父亲、继母、弟弟都对他不好,多次想加害他,他每次都设法摆脱了危险,事后依然善待他们。

孔门的四种相与之道,从伦理价值等级上说,至善模式最高,其次是宽容模式,再其次是互惠模式,

---

① 有关“以直报怨”,参阅黄勇:《当代美德伦理——古代儒家的贡献》,上海:东方出版中心 2019 年版,第 81—108 页。

最后是惩罚模式。从实践上说,等级不同,人们履行起来的难度自然不同。越高的越难做到。幸运的是,社会越健全,互惠模式的运用就越普遍,而惩罚模式、宽容模式和至善模式的运用的机会就越稀少。社会越不健全,才越需要惩罚、宽容和至善模式来面对大量的不善者。互惠模式是建设性的,是建立和保持良好秩序的最有效模式;后三种模式是消耗性的,是弥补缺陷的补救模式。惩罚主要是对互惠缺失的补充,宽容和至善是用充足的善意和能量救助害己害人者。在任何一个社会中,这四种模式都是需要的,但需要的程度则取决于这是一个什么样的社会。

三、“智者”的“相知之道”:“认识自己”与“认识他者”

什么是智者或做一位智者应该怎样? 孔子询问他的三位弟子的时候,他应已有自己的考虑,他的肯定性评价说明他满意这三个答案。故事 B 中孔门以“智者”和“仁者”身份呈现出的相与之道,是人与人之间的相知之道和相爱之道。两者涉及孔门的智和智者、仁和仁者概念,也涉及与此相关的知和爱的概念。三位弟子对何谓智者、何谓仁者的三种回答和孔子的三种评价,就塑造出了三种不同的智者和仁者,也塑造出了三种不同的相与之道。即让别人认识我、我认识别人和我认识自己三种类型。我们先考察“智者”的这三种“相与之道”。

在同仁者勇者两者或单一的仁者的比较中,孔门对“智”有许多不同的界定①,如“智者不惑”(《论语·子罕》)、“智者乐水”(《论语·雍也》)、“智者乐”(同上)、“智者动”(同上)等。这些界定突出了“智”的不同特性,“智者不惑”突出了人通达事物,没有困惑;智者乐和智者乐水突出了人乐天不忧和对水的喜爱;智者动突出了人喜欢活动和生动活泼。但在孔门中,“智者”主要是指人聪明、明智和理性,而且又同伦理价值认知、选择和美德结合在一起,他是有理性的人,同时也是有美德的人。故事 B 从认识自己和认识他人上论说智者,认为智者或者是能够让别人认识自己的人,或者是能够认识别人的人,或者是能够认识自己的人。其“智者”一是被限定在人的相知上达到了明智、高明和通达的人,它不同于一般意义上的对事物的整体认知和通晓;二是在人的相知上,孔门三位子的立足点又不同,他们心目中的“智者”是三种不同的智者,其“知”作为相与之道又是三种不同的相知之道。

人的彼此需要使人认识自己和认识他人成为相与之道的一部分。老子认为知人者有智慧,自知者明智,孙子认为“知己知彼”能百战而没有危险。在知人与知己的关系中,子路心目的智者是能做到使别人知道自己的人。人希望被人知道和受到肯定,知己和知心人一般是指最了解自己的人,以至人们愿意为他而死(“士为知己者死”)。抱负、志向高的人,有才能的人的如果不被人知,难免会抱怨别人,感叹自己怀才不遇。正因为如此,孔子就说“人不知而不愠,不亦君子乎?”(《论语·学而》)子路认为做到了被人所知就是一位智者,这说明他特别希望被人知道,更希望受到他人的肯定和赞扬。

在孔门内外,子路以勇敢知名,只因表现过度不时受到孔子的批评。他的不少承诺和行为表明,他总想向人证明自己的勇敢,总想让人知道自己的勇敢,何况孔子也肯定勇敢这一美德,更何况孔子称“君子疾没世而名不称焉”(《论语·卫灵公》),甚至称“四十五十而无闻焉,斯亦不足畏也已”(《论语·子罕》)。关键在于人如何让人知道自己,如何为自己赢得声名。儒家坚持认为,名本于实,人只能通过他的美德美行获得声望和荣誉。现实中的名实不一,一是好名者的有名无实。这种人没有真实的良好言行,没有值得人们称誉的地方,凭着自己的权势谋取荣誉,既不真实,也不会长久,这是不道德的,儒家当然批判和否定。二是无名者的有实无名,他们做了很多而不被人知,这是不幸的,也是儒家所不乐见后。但儒家担心的主要不是自己的有实无名,而是自己是不是真的有实。这就是孔子为什么说“不患人之不己知,患其不能也”(《论语·宪问》),“君子病无能焉,不病人之不己知也”(《论语·卫灵公》)。

不能说子路是追求虚名的人,他认为智者是让人认识自己和受人称赞,包含着通过自己的美德而实

---

① 孔门的智是多义的,有一般的明智和理性的意义,更有对伦理的认知和自觉的意义。

现它的含义,①否则孔子也不会肯定他的答案达到了“士人”的标准。只是,子路的“使人知己”的表述,没有立足于孔子的先求诸于己后求诸己人的立场,是让人先如何,不是让自己先如何,②直观上将让人知道自己变成了首要的事情,带有气盛的意味,看上去不合乎孔子基本主张:“不患人之不己知,患不知人也”(《论语·学而》)“不患无位,患所以立。不患莫己知,求为可知也。”(《论语·里仁》)孔子评价他的答案没有子贡的高,缘由也许就在这里。

智者的相知之道,在子贡那里是认识他者(“知人”),孔子对它的评价更高。子贡的“智者知人说”,有可能就是接受了孔子的说法。《论语·颜渊》记载:樊迟“问‘知’。子曰:‘知人’”。这是明确以“知人”为“智”。上述他说的“不患人之不己知,患不知人也”(《论语·学而》),也是强调“知人”。但为什么我要知人呢? 一般来说,“知人”隐含着两个前提:一是人与人、我与他有所不同,譬如人的性情、好恶、心志、价值观等。这些不同有的来自天生,有的来自后天;二是人不能不生活于群体中,自我与他者不能不交往和相处。因此,要跟不同于我的“他者”进行良好的交往和相处,自我就离不开对他者的认识和了解。我的特性不是他人的特性,我的所欲和偏好不等于他人的所欲和偏好。即使我是善意,将我的所欲施加给他者,也难免事与愿违。“己之所欲,亦施于人”如同“己所不欲,勿施于人”那样,是一个需要限定的命题。要以他者所欲对待之,不要以我之所欲对待之。只有认识他者,我们才能按照别人所希望的方式对待之。在尊重多样性和差异性的当代社会就更应如此。

子贡没有具体解释为什么我们需要知人和如何知人。对孔子来说,政治上的尚贤需要知人,治理者只有“知人”才能“善任”;家庭中的事亲需要知人,只有“知人”才能“事亲”。但知人不易,孔子坦称他在判断人上有过差错,说“吾以言取人,失之宰予;以貌取人,失之子羽。”(《史记·仲尼弟子列传》)这是不是庄子说儒家(“中国之君子”)“明乎礼义而陋于知人心”(《庄子·田子方》)的依据呢? 实际上,“以言取人”和“以貌取人”是人认识他人容易犯的两种过失。这说明只有真正认识了他人,才会避免这两种过失。而认识他的“言”,辨别他的言论,又是认识他的一个方式,“不知言,无以知人也”(《论语·尧曰》)。同样,真正认识一个人,他也不会失人和失言。

颜渊的“智者自知”是孔门的又一种相知之道,它受到孔子的最高评价,又一次证明孔子最欣赏他。不像孔子从“知人”的角度来说“智”,他没有从“自知”方面谈论智或智者。但他最称赞颜渊的说法,证明在人们的相知之中,他肯定自己“认识自己”是首要的。要说自己还不最清楚自己,经济人的概念不就是认定每个人最清楚自己的利益。为什么要将“自知”看成是智者的特性,孔子又称赞不已。颜渊和孔子都没有解释知者自知的意思,但他们心目中的“自知”或苏格拉底的“认识自己”,肯定比一般所说的自我了解要复杂。人贵有自知之明(如老子说的“自知者明”)说明做到这一点不易。

在很多事情上,人容易将目光首先投向别人,“认识自己”首先是将目光转向自身,要自己反观自己。孔门的“反求诸己”就是反观自己。郭店楚墓竹简《穷达以时》强调“君子敦于反己”,反观自己的什么和为什么要反观? 孔门以修身完善自我为志业,在道德上的反观自己,就是认识自己的不足。反观自己的不足是为升华自己,是为了“见贤思齐焉,见不贤而内自省也”(《论语·里仁》),是为了“躬自厚而薄责于人”(《论语·卫灵公》)。在认知上,我们容易以不知为知,容易以似是而非的知为真知。因此,对苏格拉底来说,认识自己就是认识自己的无知”;对孔子来说,认识自己就是懂得“知之为知之,不知为不知”(《论语·为政》),人只有认识了自己无知才能获得知③。对孟子来说,认识自我首先是认识自己的

---

① 《论语》记载:“子路有闻,未之能行,唯恐有闻。”程树德:《论语集释》(一),北京:中华书局 1990 年版,第 324 页。

② 照孔子说的“君子求诸己,小人求诸人”(《论语·卫灵公》),子路表面上有先“求诸人”的现象。

③ 《吕氏春秋》还有另外的逻辑:“故欲胜人者必先自胜,欲论人者必先自论,欲知人者必先自知。”吕不韦编,许维遹集释:《吕氏春秋集释》,北京:中华书局 2009 年版,第 72 页。

善心和善端,扩充和实现自己的良知和良能。

人类的相与和交往基于人们的相知。故事 B 中的这三种相知之道,也是人们的相与之道。只是它们的着眼点不同。让他人认识自己,注重使他者见证自己,这是一个他者的眼中有一个我;认识他者注重对他者的尊重,这是我的眼中有一个他;认识自己注重自己对他者的自主性,这使我的眼中有一个不同于别人的自己。这都是我们交往需要的。

四、“仁者”的“相爱之道”:自爱、爱他和被爱

故事 B 中的“仁者”集中体现在“相爱之道”上。它是三种不同的仁者类型,也是三种不同的相爱之道。它的奇特之处在于,子贡心目中的仁者和相爱之道,是孔门中的标准性答案,儒家围绕仁的大量论说,都指向如何去爱人,但孔子给他的评价是中等。子路的(“仁者使人爱己”)和颜渊的(“仁者自爱”)模式都是稀有的,孔子的评价为最低一等和最高一等。子路的模式比不上子贡的容易理解,但颜回的模式得到了孔子的最高评价就不易理解。这里我们结合孔门的其他文本重点考察颜渊的“自爱说”。

在孔门中,此前我们看到使用“自爱”一语的就只有颜回的这一个例子。十分难得的是,肩水金关汉简《齐论语》让我们知道孔子还说过这样的话:“子曰:‘自爱,仁之至也;自敬,智之至也。’”如果这是颜渊的“仁者自爱说”所本,那就说明他和他的老师在“仁”的概念上还有一个与“仁爱说”并行的“自爱说”①。进一步追问,颜回为什么突出“自爱之仁”,孔子为什么又认为比“爱人之仁”更高呢?“自爱”同孔子的“为己之学”是什么关系?“自爱”与“爱人”又是什么关系?

“自爱”的表达就像“为己”一样看上去容易同自私自利的利己主义混淆。杨朱的学说以“为我”“贵己”“重己”“先己”等符号而知名,他的“拔一毛而利天下,不为也”言论就被认为是主张自私自利的利己主义,孟子激烈地批评他,甚至违背论辩逻辑说他主张“为我”是目中无君,简直就是禽兽。直接以“自爱”为恶的是墨子,因为对他来说,自爱不仅是只爱自己的自私,而且是损人利己的自私,自爱导致了争夺和混乱。墨子的逻辑非常清晰:“父自爱也不爱子,故亏子而自利;兄自爱也不爱弟,故亏弟而自利;君自爱也不爱臣,故亏臣而自利。是何也?皆起不相爱。”②(《墨子·兼爱上》)用亚里士多德的说法,这是一种坏的自爱。孔门的“自爱”和“为己”当然同这种贬义的损人利己的自私自利没有关系。完全相反,它是纯粹善良意义上的“自爱”和“为己”,是为了最好地爱自己而又最大限度地爱他人的自爱。

颜回心目中的“自爱”是孔子心目中的“自爱”,也是孔子“为己之学”意义上的“为己”。同孔子批评的“为人之学”的“为人”相反,它是指人内在的自我道德发展和自我实现,是形之于内施之于外的统一③。荀子有一个非常好的解释:“君子之学也,入乎耳,箸乎心,布乎四体,形乎动静。端而言,蝡而动,一可以为法则……君子之学也,以美其身。”(《荀子·劝学》)对孔子来说,修身养性、成就自我本身就是目的,不能将之作为谋取和获得其他东西的手段。如果将其工具化和手段化,那就是“为人之学”,那就不是同自己性命攸关的生命的学问。只要是良善的言行,它对自己是最好的,它对别人也是最好的;立足于此的成己和为己,同时又是最好的成人和成物;是对自己最好的爱,也是对别人的最好的爱。

颜回的“自爱论”是孔子“推己及人”的忠恕之道。儒家“仁”(身心合一)字的构成,是从一个人对自己身心的关心和爱引申出来的。儒家“忠恕之道”,恰恰又是“己立”而“立人”、“己达”而“达人”,“己不欲”不施人和“己欲”而“施人”的“推己及人”。一个人能够懂得爱人,首先是知道自己需要爱,应该爱自己。从人的同类相似性出发,他就能够推论别人也需要爱,别人也应该受到爱。从这种“共情”出发,他既会爱自己,也会爱别人;他能够珍惜自己,也会珍惜他人。正如《大学》所说:“君子有诸己而后

---

① 老子也主张“自爱”,说“自爱不自贵”(《老子》第 72 章),将作为善的“自爱”与作为不善的“自贵”区分开。

② 孙诒让撰,孙啓治点校:《墨子闲诂》,北京:中华书局 2001 年版,第 99 页。

③ 参阅程树德的《论语集释(三)》,第 1004—1005 页。

求诸人,无诸己而后非诸人。"《中庸》也有类似的思想,只不过它是从反面言之:"忠恕违道不远,施诸己而不愿,亦勿施于人。"一个麻木不仁的人,既失去了对自己的爱,也失去了对他人的爱。所谓零共情、冷漠的人,也是如此。依情理而论,一个人不应该不自爱、自重,也不应该对别人冷漠;但事实上,人群中确实有不自爱、不自重的人。这样的人实际上能不能爱别人、尊重别人,至少有疑问。对于一个不爱自己的人,别人很可能也不会爱他,这是扬雄的一个推论:"人必其自爱也,然后人爱诸;人必其自敬也,然后人敬诸。"(《法言·君子》)①

颜回的自爱类似于亚里士多德的"自爱论"。对亚里士多德来说,好的或真正的自爱者是善良的人,这样的人"是应该最爱自己的人,因为一切理智都为自己选择最好的东西,把最大的善分给自己,他们重视高尚胜于一切,他们是真正的自爱者"②;这样的人是一贯地做公正的事、有节制或各种合乎德性之事的人,他们是能够满足灵魂中的逻格斯部分的人,是听从努斯的人,是能够为公道、国家在必要时甚至牺牲自己生命的人③。亚里士多德的自爱论同时又是爱人论,这种人真心与人交朋友,乐于为朋友舍弃钱财,将善施与给朋友,是最能爱朋友和同朋友心心相印的人。颜回的"自爱"也是能为自己选择最好的东西并获得这种东西,只是这种东西在亚里士多德那里主要是理性和智慧,在颜回那里主要是仁爱等伦理价值。颜回的"自爱"包含着更一般的"爱人"的内涵,它是通过真正的自爱去懂得爱人。

孔门对仁有各个不同侧重的回答,但子贡说的"仁者爱人"可谓孔门和儒家有关"仁"最直截了当和最容易理解(不等容易做)的主张。《论语·颜渊》记载:"樊迟问仁。子曰:'爱人'。问知,子曰:'知人。'"子贡说"仁者爱人"可称为标准答案,并在儒家乃至其他子学中被接受。如孟子也称"仁者爱人"(《孟子·离娄下》);陈嚣不懂得兴师动众的战争行为如何能同爱人统一起来,他感到困惑并询问荀子。荀子回答说:"非女所知也。彼仁者爱人,爱人故恶人之害之也;义者循理,循理故恶人之乱之也。"④(《荀子·议兵》)墨子多用爱人和兼爱(利人和兼利)。《庄子·天地》记载:夫子曰:"夫道,覆载万物者也,洋洋乎大哉!……爱人利物之谓仁。"《韩非子·解老》:"仁者,谓其中心欣然爱人也其喜人之有福,而恶人之有祸也;生心之所不能已也,非求其报也。"⑤有关这方面的讨论非常多,我们就不赘述。

最后我们讨论一下的子路的"仁者使人爱己"模式。这种模式看上去是说自己先爱别人,然后赢得别人的爱。但实际上它说的是,一个人能够使别人爱己,是他自己善良和爱人的结果。就像孟子所说的那样:"爱人者,人恒爱之;敬人者,人恒敬之。"(《孟子·离娄下》)《国语·晋语四》记载了一个有关礼的说法,这个说法明确表达了要被爱而先要爱人的因果关系:"《礼志》有之曰:'将有请于人,必先有入焉。欲人之爱己也,必先爱人。欲人之从己也,必先从人。无德于人,而求用于人,罪也。'"⑥我们不清楚《礼志》之书,在郭店简《成之闻之》中,我们能够看到其中与之类似的表达:"故君子所复之不多,所求之不远,窃反诸己而可以知人。是故欲人之爱己也,则必先爱人;欲人之敬己也,则必先敬人。"根据这两个文本,一个人如果不爱人,他怎能得到别人的爱自己呢?孔子对子路的回答给予肯定,说明子路的说法不会是指一个不爱他人的而又能使别人爱他(只是,子路上去就说使人爱己,容易给人一种先求于人的感觉)。

完全可以设想,一个能够被别人爱的人,不正是因为自己的友好、自己与人为善而赢得的吗?这很符合儒家的要"使"别人如何(如"爱己")、自己先要如何("爱人")的相与之道("仁爱之道")。通过自己的美德赢得他者的共鸣,对他人是善,对自己也是善,是"成人",也是"成己"。实际上可能会有例外,

---

① 扬雄撰,韩敬注,《法言注》,北京:中华书局 1992 年版,第 326 页。

② 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,苗力田译,北京:中国人民大学出版社 1999 年版,第 201 页。

③ 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译,北京:商务印书馆 2017 年版,第 301 页。

④ 《荀子集解》,第 279 页。

⑤ 王先慎撰,钟哲点校:《韩非子集解》,北京:中华书局 1998 年版,第 131 页。

⑥ 左丘明 撰,徐元诰 集解,王树民、沈长云 点校:《国语集解》,北京:中华书局 2002 年版,第 338 页。

爱人不一定总会被别人爱,不爱人不一定总会不被人爱。但曾子不接受这种例外。他作出的是必然推断:“同游而不见爱者,吾必不仁也;交而不见敬者,吾必不长也;临财而不见信者,吾必不信也。三者在身曷怨人！怨人者穷,怨天者无识。失之己而反诸人,岂不亦迂哉!”①(《荀子·法行》)

结　语

东西方有许多不同的伦理学及其谱系,其中一部分源远流长,影响广泛和深远,儒家的伦理学及谱系是其中之一。说这样的伦理学只是为人的身份做出差序性安排,让人受到等级性的差别待遇,说这样的伦理学不能面对和适应陌生人社会。这怎么可能呢? 莫非这种伦理学真的存在着严重的乃至于致命的缺陷,莫非我们整体上弄错了,再或者是它确实存在着某种缺陷,这种缺陷被我们夸大了,以至于它的很重要的其他方面被我们遮蔽和否定了。我认为它是第三种可能。从现在的人权立场看儒家的“三纲”伦理,看儒家的性别规范,我是不会为它们辩护的;何况从过去的立场,从历史上的道家和佛家的立场看,它们就不被接受。儒家伦理学的缺陷不限于此,如它的内圣外王的理想人格对人的要求过高,它的修齐治平的伦理主义过于泛化。儒家的伦理学有礼的差序性、差别性对待的礼义和礼制,儒家也确实重视来自血缘亲情的孝和从五伦来设定人如何处理相互关系的规范。但这只是儒家伦理的一部分,而不是儒家伦理学的整体。儒家还存在着广大的地带,这就是它围绕着人与人之间、自我与他者之间的普遍伦理语言和主义。从过去使用不多的孔门的两个文本和故事入手,结合孔门的大量伦理的话语和叙事,儒家五伦关系之外的另一个普遍性的人与人、自我与他者的关系伦理、相与之道、交往理性世界和图像的多重性就呈现出来了,这是无论如何不能被遗忘的,更不能被否定。否则我们就真的解释不了儒家之所以为儒家以及它的高度和影响的广度了。

“The Self” and “The Other”: Multiple Images of Confucianist Relational Ethics

Wang Zhongjiang

(*Department of Philosophy*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: The judgment that Confucianist ethics could not be adapted to a stranger society if it was reduced to a pattern of differential order, only paid attention to the Confucianist kinship ethics and the differential treatment of rites, but failed to realize the multiple dimensions of Confucianist ethics. In fact, Confucianists also established the universal relational ethics, the communication value rationality and the way of interaction among the people, and between the self and the other. This relational ethics was not only effective for the communication among the people in ancient Chinese society, but is also effective for the modern Chinese stranger society and for the strangers to deal with the relationship between the self and the other. In this study, we start from the texts and stories in the two contexts about Confucius, with the help of *the Analects* which was a collection of speeches by Confucius and his disciples, also with the help of other early Confucianist documents, and with the combination of the theories of Mencius and Xuncius. Besides, we focus on how the self and the other should deal with each other, on how a wise person recognizes the way the self and the other knows each other, and on how a benevolent person recognizes the way one loves oneself and others, and is loved. In this way, it can be proved that Confucianism also has a stronger universal relational ethics between man and man, with its own way of interaction among the people, and that its ethical images are multiple.

Key words: the self, the other; Confucianism; relational ethics, multiple images

(责任编辑　　刘曙光)

① 《荀子集解》,第 536 页。又见汪晫:《曾子全书·三省》,上海:上海古籍出版社 1990 年版,第 27 页。